

بررسی ناکارآمدی برهان لمّ در اثبات خداوند براساس متون دینی

منصور مهدوی*

چکیده

یکی از دغدغه‌های دیرپای موحدان تلاش برای اثبات خداوند و قانع کردن ملحدان است. ازاین‌رو فیلسوفان کوشیده‌اند برهان‌های پرشماری را در اثبات خداوند اقامه کنند. ارزیابی نتیجه تلاش آن‌ها براساس متون دینی، ضمن تبیین محتوای منطقی و عقلی در نصوص دینی، میزان اطمینان مخاطبان به فرایندهای برهانی را افزایش می‌دهد. روش جاری در این نوشتار، آمیزه‌ای از روش‌های عقلی و نقلی است. نخست انواع برهان و نحوه اثبات خدا را از طریق برهان‌های منطقی بررسی می‌کنیم؛ آنگاه ضمن بررسی روش‌های به کار رفته در نصوص دینی، به ارزیابی مدعای فیلسوفان در ناکارآمدی برهان لمّ برای اثبات خدا می‌پردازیم. در این میان توجهی ویژه به تبیین برهان شبه لمّ داشته و کوشیده‌ایم مراد فیلسوفان از برهان شبه لمّ را روشن کنیم. افزون‌براین، پس از بررسی و تطبیق گونه‌های مختلف برهان بر متون دینی، به این نتیجه رسیدیم که تنها برهان ائی و شبه لمّ را می‌توان بر بعضی از آیات و روایات تطبیق داد.

کلیدواژه‌ها

برهان ائی، برهان لمّ، برهان شبه لمّ، برهان صدیقین، قرآن.

مقدمه

یکی از مسئله‌های دیرپای بشر، توجه به مبدأ بوده است. پیامبران پی‌درپی انسان را به آفریدگاری یکتا رهنمون شده‌اند. از دیگر سو، ذهن جست‌وجوگر انسان در موارد بسیار به دنبال راهی در نفی و اثبات خالق بوده است. براین اساس، تلاش‌های مستمری در این زمینه انجام شده است.

انواع برهان‌های اثبات خدا از سوی پژوهشگران بررسی و تحلیل شده و دسته‌بندی‌های گوناگونی در این باره انجام شده است، ولی در این نوشتار می‌کوشیم روش عقلی در اثبات خداوند را براساس نصوص دینی بررسی کنیم. یکی از مهم‌ترین یافته‌های فیلسوفان این است که برهان لمّی بر اثبات خداوند وجود ندارد. براین اساس، می‌خواهیم بدانیم آیا با توجه به نصوص دینی، اقامه برهان لمّی برای اثبات خدا ممکن است؟

با این وصف، افزون بر پرسش اصلی، چند مسئله دیگر را نیز بررسی خواهیم کرد: نخست آنکه آیا وجود خداوند بدیهی است یا نظری؟ دیگر اینکه چنانچه وجود خداوند را غیربدیهی بدانیم، آیا برهان‌پذیر است؟ سرانجام چنانچه پاسخ به این پرسش مثبت است، کدام گونه از برهان را می‌توان در اثبات خداوند اقامه کرد؟

روشن است که در مقام پاسخ به این پرسش‌های فرعی، نگاه ما به نصوص دینی بوده و پاسخ پرسش اصلی را نیز براساس محتوای نقلی ارزیابی خواهیم کرد.

با وجود تلاش‌های پژوهشگران در بررسی برهان‌های اثبات خدا، ارزیابی ادعای ناکارآمدی برهان لمّ در اثبات واجب از دیدگاه نصوص دینی، کمتر مورد توجه بوده است و این نوشتار قصد دارد با مراجعه به آیات و روایات، به راستی‌آزمایی این مدعا پردازد.

۱. مفاهیم

برهان: فیلسوفان کوشش‌های فکری را در قالبی منظم به نام «برهان» عرضه می‌کنند. اما برهان چیست؟ بوعلی در تعریف برهان می‌گوید: برهان «قیاس تشکیل شده از یقینی‌هاست» (ابن‌سینا،

۱۳۷۵، ص ۷۹). بهمینار - شاگرد دانشمند ابن سینا - بر این تعریف می‌افزاید که برهان «امر یقینی نتیجه می‌دهد» (بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲). خواجه نیز این امر را تأیید می‌کند (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۰).
مقدمات در برهان باید شرایط خاصی داشته باشد. نخستین مطلب آن است که مقدمات باید «یقینی» باشند. مراد از یقینی بودن مقدمه، باور جزمی به مضمون قضیه در کنار باور به امتناع نقیض آن است؛ بدین سان که جزم داشته باشیم که این قضیه، واقع را آن‌چنان که هست، نشان می‌دهد و ممکن نیست چنان نباشد (حلی، ۱۳۹۱، ص ۳۰۹). افزون‌براین، شروط دیگری را نیز باید در مقدمات لحاظ کنیم.^۱

برای آنکه بدانیم فیلسوفان چه راه‌هایی را برای اثبات خدا پیموده‌اند، لازم است انواع برهان را بشناسیم. به‌طور کلی برهان در دو قسم جای می‌گیرد: لمّی و آنّی.

برهان آنّی و اقسام آن: این تقسیم براساس رابطه حدّ وسط^۲ با حدّ اکبر است. اوسط و اکبر دارای دو «کان» تام و ناقص‌اند. اوسط دارای یک وجود مطلق و یک وجود در اصغر است. اکبر نیز واجد یک وجود مطلق و یک وجود در اصغر است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۵-۲۲۶). به سخن دیگر، برهانی که سبب نتیجه را اعطا کند، لمّی است و برهانی که سبب نتیجه را ندهد، برهان آنّی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶).

حدّ وسط ستون قیاس است و به فراخور نقشی که ایفا می‌کند نوع قیاس را تعیین می‌کند. کمترین کاری که برعهده حدّ وسط است، آن است که در هر برهانی حدّ وسط باید علت تصدیق باشد؛ یعنی علت اثبات نتیجه باشد و به سخن دیگر، علت یقین به نتیجه باشد. این کارکرد حدّ وسط را «وساطت در اثبات» می‌نامند. اگر حدّ وسط تنها همین کار را به انجام برساند، برهان آنّی را می‌سازد. بوعلی می‌گوید: «هرگاه قیاس، علم به تصدیق را اعطا کند به اینکه "این آن است" و علت در وجود و نفس الامر را ندهد... برهان آنّی است» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۷۹). «حدّ وسط معلول وجود اکبر در اصغر است؛ به طوری که اکبر علت اوسط در اصغر است» (همان، ص ۸۴).

مثال برهان آنّی چنین است که بگوییم: ماه در خسوف است و سایه زمین روی ماه افتاده

است؛ هرگاه ماه در خسوف باشد، زمین میان ماه و خورشید حائل شده است. در نتیجه هرگاه سایه زمین روی ماه بیفتد، زمین میان ماه و خورشید حائل شده است. در این برهان از وجود معلول (خسوف ماه) به وجود علت (حائل شدن زمین بین ماه و خورشید) پی برده‌ایم. البته این مثال، فرض خاصی است که در آن ما به یقین، علت را به دست آورده‌ایم، ولی در همه احوال نمی‌توان امیدوار بود که از معلول به علت برسیم. بوعلی نقدی جدی بر این رویه دارد. وی بر این باور است که اگر بخواهیم از معلول به سوی علت برویم، رسیدن به مقصود ممکن نیست؛ زیرا هر آنچه سبب دارد، یقین به وجودش تنها از طریق سبب آن ممکن است (همان). در واقع برهان آئی یقین به وجود علت را می‌دهد، ولی از دسترسی یقینی به ذات علت عاجز است. از طرفی، اگر بخواهیم از طریق معلول به وجود علت یقین پیدا کنیم، دچار دور مصرح خواهیم شد. با این بیان، حدّ وسط تنها علت اثبات اکبر برای اصغر است، ولی نمی‌تواند علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد. به سخن دیگر، «حدّ وسط معلول وجود اکبر در اصغر است؛ به طوری که اکبر، علت اوسط در اصغر باشد» (همان). این قسم از برهان را می‌توان در قالب «دلیل» ارائه کرد.

در ادامه نوشتار از دلیل و آئی مطلق^۳ سخن می‌گوییم:

۱. **دلیل:** اگر حدّ وسط در برهان آئی علت اکبر یا اصغر نیست، بلکه معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، ولی نزد ما از اکبر و اصغر شناخته شده‌تر باشد، آن را دلیل می‌نامیم. این قسم از برهان آئی، عکس برهان لم است و گونه معروف برهان آئی همین (دلیل) است. مثال مشهور دلیل آن است که بگوییم: اگر کسوف قمری به سبب حیلوت (قرار گرفتن زمین بین خورشید و ماه) است و اکنون کسوف قمری رخ داده، پس حیلوت واقع است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۶) یا اینکه بگوییم: این آهن منبسط شده است و هر آهنی که منبسط شود، درجه حرارت آن زیاد شده است. در این مثال، استدلال به انبساط بر بالارفتن درجه حرارت آهن، استدلال از معلول به علت است. ما به روش آئی از معلول به سوی علت پیش رفته‌ایم. معلول (انبساط) سبب علم به علت (افزایش حرارت) شده است. به اصطلاح رایج در برهان آئی می‌گوییم معلول واسطه در اثبات علت است؛ یعنی معلول سبب علم به علت است؛ هر چند در

عالم خارج معلول علت است.

دلیل نیز خود در دو قالب قابل تصویر است:

الف) علت انحصاری: اگر از علم به وجود اوسط، علم به وجود علت انحصاری به دست آید، دلیل معتبر است. بدین معنا که معلول دارای علت منحصره است و از این علت، تنها این معلول صدور می‌یابد و با سیر دلیل به همان علت یگانه می‌رسیم. این گونه دلیل، از اقسام برهان است؛ مانند اینکه بگوییم: این چوب شعله‌ور است؛ هر چوبی که شعله‌ور است، آتش بدان رسیده است؛ پس به این چوب آتش رسیده است^۴ (همان، ص ۳۰۶).

ب) علت غیر انحصاری: اگر از علم به وجود اوسط، علم به وجود علت میسر گردد، ولی آن علت غیر منحصر باشد، در این صورت دلیل معتبر نیست. در چنین موردی علت‌های متعددی می‌توانند معلول مورد نظر را پدید آورند. از این رو، نمی‌توان از طریق معلول به علت منحصر دست یافت، بلکه مطلق علت را می‌توانیم کشف کنیم؛ برای نمونه، در صورت وجود گرما در اتاق، نمی‌توان آتش را علت این گرما دانست؛ چراکه گرمای اتاق ممکن است از راه‌های دیگری پدید آمده باشد. این گونه دلیل، مفید یقین نیست و از همین رو برخی منطقدانان به‌طور کلی در یقین‌آوری دلیل تردید کرده‌اند. باین همه، هرچند کشف علت انحصاری در امور تجربی و محسوس امری دیریاب است، ولی نمی‌توان امکان برهانی بودن و یقین‌آوری دلیل را نفی کرد.

۲. ان مطلق: در آن مطلق، سیر نه از علت به معلول است و نه از معلول به علت، بلکه از ملازم به ملازم است. در واقع آن مطلق زمانی وجود دارد که تقدم و تأخر میان اجزای برهان در کار نباشد؛ چراکه اگر سخن از تقدم و تأخر مطرح باشد، به تقدم علی یا بالطبع می‌انجامد؛ اگر سخن از تقدم باشد، تقدم علت وجود یا تقدم بالطبع دارد و مانند تقدم اجزای ماهیت بر خود ماهیت خواهد بود و اگر تأخر باشد، معلول خواهد بود. از این رو در این قسم حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر نیست و معلول ثبوت اکبر برای اصغر هم نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۷۹). در این قسم از برهان انی تلازم نهفته است و به شکل‌های گوناگون خود را نشان می‌دهد. شیخ این قسم را در سه گونه می‌گنجاند:

شکل اول: اوسط و اکبر هر دو متضایف باشند (همان)؛ مانند جایی که علم به فرزند زید برای عمرو داریم به ضرورت، علم به پدری عمرو برای زید نیز خواهیم داشت. البته از نظر منطق دانان این گونه از برهان آنی مطلق، مفید یقین نیست.

شکل دوم: اوسط و اکبر هر دو معلول علت ثالث باشند؛ در این قسم با علم به یکی از آن‌ها، به دیگری نیز علم پیدا می‌کنیم؛ چرا که می‌دانیم این دو معلول متلازم در وجود هستند. از آنجا که علت‌شان مشترک است، پیدایش آن‌ها توأمان رخ می‌دهد. از این رو علم به یکی مستلزم علم به دیگری است. با آنکه علم به یکی از معلول‌ها به طور حتم ما را به معلول دیگر می‌رساند، این وصول با واسطه انجام می‌گیرد و این وساطت، این قسم از برهان آنی را در برزخ میان برهان آنی و لمّی نگه داشته است. تا جایی که به همین دلیل، برخی منطق دانان ضرورتی ندیده‌اند یا نخواسته‌اند نامی مشخص بر این گونه خاص از برهان بنهند (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۲).

این برهان به واقع گونه‌ای دوزیست است و همین امر باعث ابهام در شناخت آن شده است؛ از سویی، شبیه برهان لمّی است و از سوی دیگر، تبار از برهان آنی دارد؛ در این گونه از برهان، کشف تمام حقیقت مسیری دو تکه دارد؛ از آنجا که ما از طریق معلول اول به وجود علت پی می‌بریم، تبار آنی بودن برهان را به وضوح می‌یابیم؛ یعنی از طریق معلول، علت را کشف می‌کنیم. اما این کشف ناتمام است؛ زیرا هنوز به معلول دیگر علم نداریم. آنگاه که از طریق علت به معلول دوم علم پیدا می‌کنیم، به روش برهان لمّی به مطلوب خود دست یافته‌ایم. بنابراین در برهان آنی مطلق دو استدلال داریم و دو نتیجه به دست می‌آوریم. این امر بر پیچیدگی آن افزوده است، ولی منطق دانان با توجه به ویژگی نخست که حاکی از تبار آئیت آن است، این گونه را در اقسام برهان آنی ذکر کرده‌اند (مظفر، ۱۳۲۴، ص ۳۶۴).

مثال برای این قسم از برهان آنی:

این تب، تبی سوزان است؛

هر تب سوزان، تب نوبه^۵ است؛

پس این تب، تب نوبه است.

در این مثال، تب نوبه و سوزان بودن آن، هر دو معلول عفونت صفر است که خارج از عروق است.

این قسم خاص از برهان ائی مطلق، خود دارای سه گونه خاص است:

الف) دو معلول دارای یک علت انحصاری باشند؛ بدین معنا که صدور دو معلول فرضی تنها از یک علت ممکن است. در این گونه از وجود معلول اول به معلول دوم پی می‌بریم.

ب) دو معلول دارای علل متعدد است؛ یعنی دو معلول فرضی دارای علتی هستند، ولی علت‌های دیگری می‌توانند جانشین این علت شوند و همه این علت‌ها موجب هر دو معلول هستند. در این گونه نیز از وجود معلول نخست می‌توان به سوی علت سیر کرده و سرانجام به معلول دوم برسیم.

ج) دو معلول دارای علل متعدد باشند؛ اما برخی از این علت‌های جایگزین موجب هر دو معلول هستند و برخی دیگر تنها می‌تواند به یکی از دو معلول وجود ببخشد. در این گونه نمی‌توان از معلول نخست به سوی علت و از آنجا به معلول دوم برسیم (سلیمانی، ۱۳۹۳، ص ۹۶).

شکل سوم: اوسط در طبع با اکبر معیت بالطبع داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۷۹)؛ اوسط و اکبر ملازم یکدیگرند، بدون آنکه یکی علت دیگری باشد و بدون آنکه هر دو معلول علت ثالث خارج از حدود برهان باشند؛ یعنی هیچ‌یک علت یا معلولیت وجودی یا ماهوی نسبت به همدیگر نداشته باشند، بلکه ذات اصغر در نفس الامر مقتضی حمل اکبر و اوسط بر خود است؛ با این تفاوت که حمل اکبر بر آن (اصغر) غیربدیهی و حمل اوسط بر آن (اصغر) بدیهی است. حمل اکبر بر اوسط نیز بدیهی است. با این اوصاف، اوسط (بدیهی) واسطه اثبات اکبر (غیربدیهی) برای اصغر است؛ در این گونه از برهان، اوسط نه علت برای ثبوت اکبر برای اصغر است که برهان لمی است و نه معلول آن است که دلیل باشد؛ بین اکبر و اوسط رابطه تضایف یا معلول یک علت سوم نیز نیست.

تلازم اوسط و اکبر بدین سان است که این دو یک مصداق دارند؛ بدین معنا که چنین امری در ذاتی رخ می‌دهد که بسیط کامل نیست، بلکه لواحق متعدد دارد، ولی این ملحقات هیچ‌یک

تقدمی بر دیگری ندارند (همان، ص ۸۷). تفاوت میان این ملحقات و اوصاف آن است که برخی بدیهی و برخی غیربدیهی اند و ما از طریق امور بدیهی به امور غیربدیهی پی می‌بریم. با این همه، شیخ‌الرئیس این حالت‌های سه‌گانه را به رابطه معلول‌ها به علت واحد برمی‌گرداند.

برهان لمّی و اقسام آن: اگر حدّوسط برهان، افزون بر وساطت در اثبات، واسطه در ثبوت نیز باشد؛ یعنی یقین به وجود و ذات معلول پدید آید، در آن صورت برهان لمّی یا لمّی پدید می‌آید. شیخ‌الرئیس می‌گوید:

هرگاه قیاس، علت در تصدیق و وجود را عطا کند، به طوری که حدّوسط در قیاس همان‌طور که علت برای تصدیق به وجود اکبر در اصغر یا سلب اکبر از اصغر در بیان باشد، علت وجود اکبر در اصغر یا سلب اکبر در نفس وجود باشد، چنین برهانی برهان لمّ نام دارد (همان، ص ۷۹)؛ ... [در این برهان] حدّوسط علت وجود اکبر در اصغر است (همان، ص ۸۴).

در حقیقت برهان آن تنها علت تصدیق (علم به نتیجه) است؛ در حالی که برهان لمّ نه تنها علت تصدیق به وجود اکبر برای اصغر یا سلب آن در مقام بیان و اثبات است، بلکه افزون بر این در نفس وجود و ثبوت نیز علت وجود اکبر برای اصغر است (همان، ص ۷۹). خلاصه کلام آن است که اوسط در برهان لمّی، واسطه در اثبات و ثبوت است، ولی در برهان آنی فقط واسطه در اثبات است.

این دو گونه از برهان (آنّی و لمّی) برای شناخت امور مختلف به کار می‌روند. البته تفاوت‌هایی نیز با هم دارند که بدین شرح‌اند:

۱. در برهان آنّی حدّوسط علت ثبوت اکبر (محمول در نتیجه) برای اصغر (موضوع در

نتیجه) نیست، ولی در برهان لمّی حدّوسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است؛

۲. برهان آنّی علت ثبوت حکم در عقل را به ما می‌دهد، ولی برهان لمّی علت ثبوت حکم

در وجود و عقل به ما می‌دهد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۷).

با این اوصاف، برهان آنی و لمّی به لحاظ فرایند، نسبت حدّوسط با اکبر و اصغر و علیت وجود و عقل با هم متفاوت اند. این تفاوت‌ها خود منشأ آثار متعددی هستند؛ از جمله اینکه برهان لمّی برتر از برهان آنی است؛ چراکه به تعبیر خواجه، برای دریافت عنوان برهان، «شایسته‌تر» (احق) است؛ زیرا برهان لمّ، دهنده سبب در وجود و در عقل است، ولی برهان آنّ تنها سبب در عقل را عرضه می‌دارد (همان، ص ۳۰۷).

هریک از براهین لمّ و آنّ دارای اقسامی هستند. لمّ چند نوع است که در هر کدام، حدّوسط نسبت خاصی با اصغر یا اکبر پیدا می‌کند. با این افزوده که شرط پایدار در برهان لمّ این است که حدّوسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر است؛ یعنی آنچه موردنظر است، علیت حدّوسط برای وجود خاصی که اکبر برای اصغر دارد و نه وجود فی نفسه اکبر؛ نیز آنکه رابطه علیت را نباید میان بخشی از حدّوسط یا اکبر لحاظ کنیم، بلکه باید میان هر آن چیزی که حدّوسط است و بین تمام آنچه حد اکبر است مراعات کنیم. سرانجام اینکه مراد از علیت در برهان لمّی، علیت به معنای عام کلمه است؛ چه علیت عینی و چه علیت اعتباری عقلی (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۵). مراد از علیت اعتباری، علیتی است که عقل بین مراتب انتزاعی یک شیء اعتبار می‌کند.

دانستیم که ویژگی اصلی برهان لمّی آن است که اوسط، علت وجود اکبر در اصغر باشد؛ بدین معنا که اوسط علت برای نتیجه است. حال این ویژگی در شکل‌های گوناگون قابل تصویر است. از این رو اقسام برهان لمّی را برمی‌شمریم:

۱. **لمّ مطلق:** اگر اوسط به طور مطلق علت برای وجود اکبر فی نفسه باشد. در این صورت اوسط علت ثبوت اکبر در اصغر نیز خواهد بود؛ چون اکبر که محمول در نتیجه است، در موضوع نتیجه که همان اصغر باشد نیز تحقق می‌یابد؛ از این رو اوسط، علت اکبر در اصغر نیز هست. در این صورت برهانی که به دست می‌آید، برهان لمّی مطلق خواهد بود؛ برای مثال، می‌توان گفت:

آتش با این چوب تماس یافته است؛

هر چوبی که آتش با آن تماس بیابد می‌سوزد؛

پس این چوب می‌سوزد.

در این استدلال، تماس (حدّوسط)، حکم به وجود سوختن در ذهن را به ما می‌دهد؛ همان‌طور که حکم به سوختن در واقع و نفس‌الامر را نیز می‌دهد (حلی، ۱۳۹۱، ص ۳۱۴). همچنان که حدّوسط (تماس) هم علت ثبوت اکبر (سوختن) برای اصغر (چوب) است و هم به‌طور مطلق علت برای اکبر است. از این رو این قسم از برهان لمّ را لمّ مطلق می‌گویند.

۲. لمّ غیر مطلق: اگر اوسط علت وجود اکبر در اصغر باشد، در این صورت قسمی دیگر از برهان لمّ را تشکیل می‌دهد که آن را برهان لمّ غیر مطلق می‌نامند. در این گونه از برهان لمّ، اوسط علت نفس اکبر نیست، بلکه می‌توان با لحاظ تمایز وجود اکبر در اصغر از خود اکبر، فرض علیت اوسط برای اکبر در اصغر را مشخصه این گونه از برهان لمّ قرار داد (مظفر، ۱۳۲۴، ص ۳۶۸-۳۶۹).

چنان که گفتیم، مشخصه برهان لمّ، علیت اوسط برای وجود اکبر در اصغر است. برهان لمّ غیر مطلق گونه‌هایی دارد و این مشخصه در همه گونه‌ها پابرجاست. با این اوصاف، می‌گوییم برهان لمّ غیر مطلق در سه شکل قابل تصویر است:

شکل اول: اوسط معلول اکبر فی نفسه باشد؛ در این صورت در عین آنکه علت وجود اکبر در اصغر است، معلول اکبر نیز هست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۸)؛ مثال این گونه از برهان لمّ غیر مطلق چنین است:

آتش به سوی این چوب در حرکت است؛

هر چوبی که آتش به سویش حرکت کند، آتش در آن می‌افتد؛

پس آتش به این چوب می‌رسد.

در این مثال، اوسط (حرکت آتش) علت برای اکبر (سرایت آتش در چوب) است؛

در حالی که خود اوسط معلول وجود فی نفسه آتش (اکبر فی نفسه) است.

شکل دوم: اوسط معلول اصغر باشد؛ مانند اینکه بگوییم:

زوایای مثلث برابر دو قائمه است؛

هر آنچه برابر دو قائمه باشد، نصف زوایای مربع است؛

پس زوایای مثلث نصف زوایای مربع است.

در این مثال، اوسط (برابر با دو قائمه) معلول اصغر (زوایای مثلث) است. در عین آنکه اوسط

علت ثبوت اکبر (نصف زوایای مربع) در اصغر (زوایای مثلث) نیز هست (مظفر، ۱۳۲۴، ص ۳۶۹).

شکل سوم: اوسط معلول هیچ‌یک از اکبر و اصغر نباشد؛ مثال این گونه از برهان لمّ

غیرمطلق این است که بگوییم: این حیوان کلاغ است و هر کلاغی سیاه است. در اینجا اوسط

(کلاغ)، نه معلول اصغر (حیوان) است و نه معلول اکبر (سیاه). با این همه، اوسط (کلاغ) علت

ثبوت اکبر (سیاه) در اصغر (حیوان) است (همان، ص ۳۶۹).

حدّوسط در برهان لمّ ممکن است هم سبب وجود اکبر در اصغر باشد و هم سبب وجود

فی‌نفسه اکبر باشد یا اینکه فقط سبب وجود اکبر در اصغر باشد. آنچه ملاک حدّوسط بودن

علت در برهان لمّی است، تنها سببیت حدّوسط برای وجود اکبر در اصغر است (ابن‌سینا،

۱۳۷۵، ص ۸۱).

افزون‌براین، حدّوسط در برهان لمّ باید شرایطی داشته باشد. فارابی تأکید می‌کند حدّوسط

در برهان لمّی در وهله نخست باید بین و روشن باشد؛ سپس باید در ذکر علت، حتماً علت

قریب را ذکر کنیم و اگر قیاسی بیاوریم که علتش بین نباشد، از جرگه برهان لمّ خارج شده و

«دلیل» به‌شمار خواهد رفت (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۲۹۰).

شیخ‌الرئیس ویژگی‌های حدّوسط را «علیت تامه» و «واضح» بودن آن می‌داند. شیخ

می‌گوید:

هر شیئی که علت حدّاکبر باشد، صلاحیت دارد که حدّوسط قرار گیرد؛ هرچند که

علت بودن‌اش برای اکبر بین نباشد؛ در این صورت قیاس تشکیل شده برهان لمّ نخواهد

بود... در موارد بسیاری سببی که در قیاس می‌آید، سبب قریب نیست یا به‌تنهایی سبب

نیست، بلکه در حقیقت جزء سبب است؛ ... بنابراین علت کبری که ما درصدد ذکر

آن هستیم باید علت کامل و واضح باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۱-۸۲).

پس از بررسی برهان آن و لمّ و اقسام آن‌ها، نکته‌گفتنی دیگر این است که ما با اجرای برهان آن و لمّ در قیاس اقتরانی خو کرده‌ایم؛ درحالی‌که این دو گونه از برهان در قیاس استثنایی نیز جریان دارند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۹۱).

اکنون جا دارد فهرست یازده‌گانه شاخه‌های مختلف برهان را عرضه کرده و سپس کارآمدی برهان آن و لمّ را در اثبات توحید بررسی کنیم.

۱. برهان آنی:

۱-۱. دلیل

۱-۱-۱. علت انحصاری

۱-۱-۲. علت غیرانحصاری

۲-۱. آن مطلق

۱-۲-۱. اوسط و اکبر متضایف باشند؛

۲-۲-۱. اوسط و اکبر معلول علت ثالث باشند (متلازم در وجود)؛

۱-۲-۲-۱. دو معلول یک علت انحصاری دارند؛

۱-۲-۲-۲. دو معلول علل متعدد دارند که علت‌ها بدیل یکدیگر هستند؛

۱-۲-۳-۱. دو معلول علل متعدد دارند ولی علت‌ها بدیل همدیگر نیستند؛

۱-۲-۳. اوسط و اکبر معیت در طبع داشته باشند.

۲. برهان لمّ

۱-۲. مطلق

۲-۲. غیرمطلق

۱-۲-۲. اوسط معلول اکبر فی نفسه باشد؛

۲-۲-۲. اوسط معلول اصغر باشد؛

۲-۲-۳. اوسط معلول اکبر و اصغر نباشد.

برهان شبه لمّ: براساس دیدگاه شیخ‌الرئیس، «الحدّ الاوسط ما یقارن قولنا لانه». هر جا «لانه»

هست، دلیل بر حدّ وسط است. در قضیه «زید ضاحک است»، حدّ وسط که با «لمّ زید ضاحک» از آن سؤال می‌شود: «لأنّه متعجب» در جواب می‌آید: «هذا الرجل متعجب و کل متعجب ضاحک» مقدمات و «هذا الرجل ضاحک» نتیجه است. اکنون که با حدّ وسط، به ضحک رسیدیم، به علم‌الیقین رسیده‌ایم؛ زیرا مقدمات یقینی بوده‌اند. با این همه، درباره ذات باری تعالی با یک دشواری روبه‌رو هستیم؛ یعنی با توجه به اینکه او علت‌العلل است، نمی‌توانیم برهان لمّی برای او بیاوریم. بر این اساس برخی فیلسوفان، براهین اثبات واجب تعالی را «شبه لمّ» نامیده‌اند؛ چون هر چیزی که حدّ وسط بیاوریم، از کلمات وجودی و از آثار وجودی او و فعل اوست؛ یعنی باید از نور او برای اثباتش استفاده کنیم. بنابراین «شبه لمّ» است. بوعلی بر این باور است که برهان لمّ بر اثبات خدا وجود ندارد، ولی اقامه برهان بر واجب تعالی از طریق شبه لمّ ممکن است: «اول [تعالی] برهان محض ندارد؛ چرا که سبب ندارد، ولی قیاس شبیه به برهان می‌تواند بر او اقامه کرد؛ چرا که استدلال از حال وجود است که مقتضی واجب است» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳).

از آنجا که می‌دانیم اگر واجب‌الوجود نباشد، همه ممکنات، ممتنع می‌شوند، نیز آنکه «امکان» توأم با ماهیت است و متوقف بر وجود ماهیت نیست، در برهان شبه لمّ از طریق امکان ممکنات، واجب را اثبات می‌کنیم؛ یعنی در برهان شبه لمّ به وجود ممکنات تمسک نمی‌کنیم تا سیر ما از معلول به علت باشد و برهان، آنی به شمار رود، بلکه به وجود (علت) توجه می‌کنیم و از فرض امکان به مثابه مرتبه ضعیف وجود به مرتبه قوی وجود (واجب) می‌رسیم و چون در محدوده علت گام می‌زنیم، به برهان لمّ نزدیک شده‌ایم؛ از این رو برهان ما شبه لمّ خواهد بود (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۷۰).

۲. بداهت اثبات خدا در قرآن

پس از بررسی انواع برهان، اکنون شایسته است برای پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته به سراغ متون دینی برویم. با مراجعه به متون دینی درمی‌یابیم که آن‌ها، وجود خداوند را بدیهی و شک‌ناپذیر می‌دانند: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰)؛ مگر در خدای

ایجادکننده آسمانها و زمین، شکی هست؟!

در این آیه، اصل وجود آسمان و زمین به مثابه موجوداتی محدود پذیرفته شده است. اینها موجوداتی محدود و متعلق به غیر هستند که همان خداست. خداوند موجودی نامحدود است؛ چراکه اگر محدود باشد نیازمند است. او واحد است و کثرت نمی پذیرد؛ چون نامحدود، تعددپذیر نیست. او تدبیر همه مخلوقات خود را نیز برعهده دارد. براین اساس، آیه شریفه حاوی توحید در الوهیت و ربوبیت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۶-۲۷).

برخی آیات دیگر با صراحت بیشتری بداهت وجود خداوند را به تصویر می کشند: «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵)؛ و می فهمند که خدا حق مبین است. از نگاه علامه طباطبایی، این آیه از غرر آیات قرآن است که معرفت خداوند را تفسیر می کند:

این آیه خبر می دهد که خداوند به هیچ وجه پوشیده نیست و در هیچ فرضی پنهان نیست. او بدیهی ترین بدیهیات است که جهل بدان تعلق نمی گیرد؛ اما چه بسا برخی امور بدیهی مورد غفلت قرار می گیرند و علم به خداوند نیز به معنای برگرفتن غبار غفلت از اوست... همین امر است که در روز قیامت بر همگان آشکار می شود و همه می فهمند که او حق آشکار است. آیه شریفه «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَيْ فَبَصُرْتُمْ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» [ق: ۲۲] به همین معنا اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۹۵).

بنابراین در قیامت غفلت وجود ندارد و همه چیز برای انسان آشکار شده و پرده از حقیقت برداشته می شود.

براین اساس، علامه طباطبایی با نگاهی بنیادین براین باور است که «اصل وجود واجب بالذات نزد انسان بدیهی است و برهانها در این خصوص در حقیقت نقشی تنبیهی دارند» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۱۶)؛ زیرا همان گونه که امام صادق علیه السلام می فرماید: «لَا يُدْرِكُ مَخْلُوقٌ شَيْئًا إِلَّا بِاللَّهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۳)؛ آفریدهها تنها به وسیله خدا امور دیگر را ادراک می کنند.

از این رو جهل به خداوند محال است. نه تنها انسانهای مؤمن و آگاه که حتی جاهلان نیز او

را می شناسند. آن چنان که امام صادق علیه السلام می فرماید: «مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۱).^۶

براین اساس، طبق دیدگاه علامه طباطبایی، برهان‌های اقامه شده (صدیقین، فطری، امکان و وجوب، نظم، حرکت و ...) بر اثبات خدا را باید تنبیهی بدانیم.

۳. بررسی انواع برهان بر اساس نصوص دینی

پس از شناسایی انواع برهان، حال می‌کوشیم میزان کارآمدی آن‌ها را در اثبات خداوند بر اساس متون دینی بررسی کنیم؛ یعنی بینیم متون دینی جواز به کارگیری کدام گونه از برهان را داده‌اند؟ با تمرکز بر متون دینی می‌کوشیم قالب‌های رایج برهان بر اثبات خداوند را در قرآن به دست آوریم و ببینیم آیا ناکارآمدی برهان لَمَّ در متون دینی به اثبات می‌رسد؟ برای دستیابی به این مقصود ضمن بررسی گونه‌های مختلف برهان، میزان هم‌خوانی آن‌ها با متون دینی را نیز می‌سنجیم.

۳-۱. برهان ان و اثبات خدا

حدّوسط در برهان انّی واسطه در اثبات است؛ یعنی علت تصدیق به نتیجه است. این برهان گونه‌های مختلفی چون دلیل و انّ مطلق دارد.

با این همه، اقسام دلیل به لحاظ افاده یقین، متفاوت هستند. فیلسوفان درباره افاده یقین برخی از انواع دلیل هم‌داستان هستند؛^۷ زیرا چنان‌که در مثال کسوف و حیلولت گفتیم، حدّوسط (کسوف) معلول ثبوت اکبر (حیلولت) در اصغر (ماه) است. به کمک معلول (کسوف) می‌توانیم اصل وجود علت (حیلولت) را بشناسیم. برخی انواع دلیل ما را به علت انحصاری نمی‌رسانند؛ از این رو چندان قابل اتکا نیستند و از گردونه بررسی‌ها خارج می‌گردند، ولی اگر دلیلی بتواند علت انحصاری را هدف بگیرد، یقین را به دست خواهد آورد.

فیلسوفان و عارفان، براهین نظم، حدوث، امکان، وجود فقری و... را برای اثبات خدا مطرح

کرده‌اند. این برهان‌ها را می‌توان در قالب دلیل و در شاخه علت انحصاری بدانیم.^۱ این شیوه از برهان آوری در اثبات واجب‌الوجود مورد تأیید قرآن بوده و به‌صراحت بدان اشاره شده است: «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ» (فصلت: ۵۳)؛ به‌زودی آیات خود را هم در آفاق و خارج از وجود آنان و هم در داخل وجودشان نشان خواهیم داد تا روشن گردد که خدا حق است. در این آیه، مخلوقات خداوند در آفاق و در جان انسان‌ها طریقی را برای اثبات او می‌گشایند؛ بدین صورت که از وجود فعل به وجود فاعل پی‌می‌بریم. از اینکه می‌بینیم در کوه، دشت، دریا، خورشید، کهکشان و... وجود دارد، درمی‌یابیم که فاعل و خالق برتر این‌ها را آفریده است.

به‌دنبال تأیید این رویه از سوی متون دینی، فیلسوفان نیز در اقامه برهان آنی کوشیده‌اند؛ تا جایی که برخی براین‌باورند که برهان جاری در فلسفه، تنها برهان آن از گونه آنی مطلق است. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: «همه برهان‌های به‌کار رفته در فلسفه، از جمله برهان‌های برپاشده بر اثبات وجود خدا، برهان آنی هستند» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۲۷).

۲-۳. برهان لمّ و اثبات خدا

اگر بخواهیم برهان لمّی بر اثبات خدا بیاوریم، به‌طور طبیعی باید ابتدا سراغ علت برویم و از آنجا سیر به‌سوی معلول را آغاز کنیم. جریان برهان لمّی برای اثبات وجود خداوند ممکن نیست. بدیهی است که ذات واجب‌الوجودی علت ندارد؛ از این رو جریان برهان لمّ با مشکلی بزرگ روبه‌روست. شاید در این نکته که نمی‌توان برهان لمّی به‌معنای دقیق کلمه بر واجب اقامه کرد، میان فیلسوفان نوعی اشتراک نظر باشد. از این رو، برخی بزرگان فلسفه و منطق گفته‌اند که برهان لمّ درباره ذات ربوبی جایی ندارد. شیخ‌الرئیس می‌گوید: «برهانی بر او نیست؛ چرا که علت ندارد و از این رو خداوند برهان لمّ ندارد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۴۸). در جایی دیگر نیز می‌گوید: «واجب برهان‌پذیر نیست» (همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۷۰).

بوعلی در شرح اینکه چرا نمی‌توان سیر علت به معلول را درباره ذات حق پیمود، می‌گوید:

«خداوند برهان‌پذیر نیست، بلکه او خود برهان بر هر چیزی است» (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۵۴). این بیان ابن‌سینا نشان از آن دارد که در نگاه وی، هرگونه بهره‌گیری از برهان لمّی، اعم از مطلق و غیرمطلق، برای اثبات خدا فرجامی ندارد.

۳-۳. برهان شبه لمّ

برهان شبه لمّ را در دو قالب می‌توان ارائه کرد:

الف) اثبات شیء از طریق خودش: در این طریق برای اثبات وجود واجب از خود او کمک می‌گیریم؛ چراکه او از هر موجود دیگری آشکارتر است. از دیدگاه عارفان وجود احدی در همه اشیا ظهور می‌کند؛ گویی اشیا ظرف ظهور خدا هستند و وجود احدی در تمام اشیا به حسب خود آن‌ها ظاهر می‌شوند؛ انسان، فرشته، درخت و... هر کدام به اندازه ظرفیت خود این وجود را نشان می‌دهند؛ از این رو در تمام اشیا همین وجود روشن است و تعینات، وجه تاریک آن‌هاست. تعینات در حقیقت نور وجود را به سایه تبدیل می‌کند و ما سایه‌ها را می‌بینیم. کسی که چشم بینا داشته باشد، خود آفتاب را می‌بیند؛ بنابراین اگر چشم باز کنیم، جهان را پُر از این وجود می‌بینیم. بر این اساس، شیخ شبستری می‌گوید:

زهی نادان که او خورشید تابان ز نور شمع جوید در بیابان (لاهیجی، ۱۳۹۵، ص ۶۲)

شبستری به درستی می‌گوید نمی‌توان برای اثبات آفتاب وجود صمدی، نور شمع را واسطه قرار داد؛ ریشه این تعبیر بلند شبستری را می‌توان در دعای عرفه یافت. فرازی عرش‌ی در دعای عرفه می‌فرماید:

ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك، و متى بُعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً و خسرت صفقه عبد لم تجعل له من حَبْك نصيباً. الهی امرت بالرجوع إلى الآثار فارجعني اليك بكسوه الانوار و هدايه الاستبصار (قمی، ۱۳۸۴، ص ۴۷۷-۴۷۸)؛ آیا موجودی غیر تو ظهوری دارد که از آن ظهور و پیدایی تو نیست،

تا او سبب پیدایی تو شود؟ تو کی از نظر پنهانی تا به دلیل و برهان محتاج باشی و کی از ما دور شدی تا آثار و مخلوقات، ما را به تو نزدیک سازد؟ کورباد چشمی که تو را نبیند؛ با آنکه همیشه تو مراقب و همنشین او هستی و در زیان باد بنده‌ای که نصیبی از عشق و محبت نیافت. ای خدا! تو امر کردی که خلق برای شناسایی‌ات به آثار رجوع کنند، اما مرا به تجلیات و به راهنمایی مشاهده و استبصار رجوع ده.^۹

مطابق این فراز عرشی، ظهور ماسوای خدا کمتر از اوست و ظهور او از همه چیز بالاتر است؛ از این رو هیچ چیزی نمی‌تواند مظهر او باشد؛ چون مظهر باید ظاهرتر از مظهر باشد؛ در حالی که هیچ چیز ظاهرتر از او نیست. بنابراین او خود بالاتر از همه ظهورات است و همان‌طور که سبب ظهور غیر است، ظهور او سبب پیدایی اوست.

ریشه فرمایش امام حسین علیه السلام را باید در قرآن بجوییم؛ آنجا که خداوند را نور مطلق می‌داند: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)؛ خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. ما به دلیل خو گرفتن با سایه‌ها از درک خورشید حقیقت دور افتاده‌ایم؛ اما واقعیت آن است که خداوند نور است و ظهور او از همه موجودات بیشتر است. امام حسین علیه السلام در فراز دیگری می‌فرماید: «مَازَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَكَ وَ مَا الذِّي فَقَدَ مَنْ وَجَدَكَ» (قمی، ۱۳۸۴، ص ۴۷۹)؛ آنکه تو را نیافت، چه یافته است و آنکه تو را یافت، چه نیافته است؟ روایتی نیز از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که حضرت شناخت خداوند را از طریق خداوند ممکن می‌داند:

قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ قَالَ بِمَا عَرَفَنِي رَبِّي قِيلَ وَ كَيْفَ عَرَفَكَ قَالَ لَأَنْ تَشَبَّهُهُ صُورَةً وَ لَأَنْ يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَ لَأَنْ يُقَاسَ بِقِيَاسِ النَّاسِ (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰)؛ از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال شد: پروردگارت را با چه شناختی؟ حضرت فرمود: به وسیله شناختی که او از خودش به من داد. پرسیده شد چگونه خودش را به تو شناساند؟ حضرت فرمود: هیچ صورتی مانند او نیست و با هیچ حسی درک نمی‌شود و با مردم قابل قیاس نیست.

ب) از طریق لازم وجود به لازم دیگر: شیخ‌الرئیس پس از تأکید چندباره بر برهان‌ناپذیری

رایج برای اثبات خدا، با طرح برهان صدیقین، بر این باور است که شناخت خدا تنها از طریق ذات واجب امکان پذیر است. از نظر صدیقین نمی توان مخلوقات را دلیل قرار دهیم تا به خالق برسیم. اگر چنین کنیم، گویی پذیرفته ایم که غیرخدا ظهوری بیش از خدا دارد؛ درحالی که «آفتاب آمد دلیل آفتاب» (بلخی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳). نگرستن از دریچه مخلوق به خالق، گونه ای بی احترامی به خالق است. از این منظر وجود خداوند را مدلول نیست، بلکه دلیل است. بوعلی می گوید: «شناخت واجب تنها از طریق ذات او ممکن است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۷۰). اگر وجود را واریسی کنیم، درمی یابیم که اگر واجب باشد که مطلوب ما ثابت است و اگر ممکن باشد محتاج واجب خواهد بود (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸). خواجه نصیر هم این سلوک را پسندیده و بدان تصریح می کند (حلی، ۱۴۲۷، ص ۳۹۲).^{۱۰} این برهان تنها بر «وجود موجود» استوار است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۲۷). در این گونه از برهان از طریق لوازم انتزاع شده از حاقّ وجود، مطلوب خود را ثابت می کنیم؛ بدون آنکه به چیز دیگری تمسک کنیم. در اینجا از حال وجود (امکان)، واجب را به اثبات رسانده ایم، بی آنکه به فعل واجب یا حرکت در عالم استناد کنیم؛ یعنی اگر از واجب، هیچ فعلی صادر نشود و هیچ اثری ظهور نکند، باز هم برهان ما استوار است. «این طریق که [اثبات واجب] از طریق آثار نیست، شبه لمّ است» (لاهیجی، ۱۳۸۹، ص ۷۰). حاجی سبزواری به نحو مختصر و شیوایی برهان را به نظم در آورده است:

إذا الوجود کان واجباً فهو و مع الإمكان قد استلزمه (سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۵۰۱)

شیخ الرئیس برای تثبیت مدعای خود آیه شریفه «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) را گواه آورده است؛ زیرا در این آیه، اثبات واجب الوجود از طریق خود او انجام شده (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۷) و از خلق و فعل او کمک نگرفته است، بلکه او خود دلیل بر ماسوای خویش است. علامه حلی (حلی، ۱۴۲۷، ص ۳۹۲) و محقق لاهیجی نیز به همین آیه استناد کرده اند (لاهیجی، ۱۳۸۹، ص ۶۹). علامه طباطبایی در تبیین آیه می گوید:

استفهام در آیه، انکاری است و معنای جمله چنین است که آیا برای آشکار شدن حق کافی نیست که پروردگار تو مشهود بر هر چیز است. البته کافی است؛ چراکه هر

موجودی از همه جهات وابسته و محتاج به خداست و او قاهر و قائم بر موجودات و فوق آنهاست. براین اساس، خداوند بر همه چیز مشهود و آشکار است؛ هر چند برخی او را نشناسند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۴۰۵).

برخی مفسران «شهید» را به معنای «شاهد» گرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۳۰)، ولی نظر دیگر مفسران که به معنای «مشهود» گرفته‌اند، با سیاق آیه مناسبت بیشتری دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۴۰۴)؛ بدین معنا که خداوند سبب است و علو دارد. او مشهود است؛ آن‌چنان که هر چیزی که می‌بینیم، پیش از آن، خدا مشهود است. براین اساس، می‌توان آیه را ناظر به قاعده ذوات‌الاسباب هم بدانیم؛ چرا که علم به هر چیزی از طریق علم به سبب آن برای ما محقق می‌شود.

۴. بررسی جایگاه برهان شبه لمّ

دیدیم که بوعلی برهان بر اثبات واجب را شبه لمّ نامید. این برهان را نمی‌توان «شبه انّ» دانست؛ چون شبه انّ پایین‌تر از برهان انّی است؛ درحالی که برهان حاضر بالاتر از برهان انّی است. از طرفی، مسلم است که برهان لمّ هم نیست. در این برهان از مرتبه ضعیف (امکان) به مرتبه قوی (واجب) پی برده‌ایم؛ زیرا مرتبه ضعیف مستلزم مرتبه قوی است؛ چرا که مرتبه ضعیف نزد ما اظهر و مرتبه قوی ظاهر است. ما اظهر را واسطه ثبوت ظاهر قرار داده‌ایم؛ هر چند در واقع، وجود قوی اظهر است.

پس از ابن‌سینا، صدرالمتألهین شیرازی نیز وجود برهان شبه لمّ را تأیید کرده است. او در این باره چنین می‌گوید: «واجب الوجود برهان بالذات ندارد، بلکه برهان بالعرض دارد و این برهان شبه لمّی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۲۷-۲۸).

از دیگر سو، نظر علامه طباطبایی بر این است که تنها برهان انّی مطلق از عهده اثبات واجب برمی‌آید و درحالی که برخی شاگردان وی براین باورند که «برهان شبه لمّ بر پایه منطقی استوار نیست» (جوادی آملی، ۱۴۰۵، ص ۱۳۰)، علامه سبب گزینش برهان انّی را تعبیر فیلسوفانی همچون صدرا درباره شبه لمّی بودن برهان اثبات خدا می‌داند:

برهان برپاشده بر اثبات وجود واجب آنی است؛ چنان که می‌دانی سیر در این برهان از برخی لوازم (مانند حقیقت ثابت بالذات یا علت اول بودن) به برخی لوازم دیگر (مانند واجب بالذات بودن) است. دلیل بر این امر سخن صدرامبئی بر «شبه لمّی بودن برهان» اثبات وجود خداست. اینان به وجود برهانی اعتراف کرده‌اند؛ در عین آنکه لمّیت را از آن نفی کرده‌اند. با این وصف، تنها برهان آنی باقی می‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۲۷).

با این اوصاف، برخی فیلسوفان عنوان شبه لمّ را قسم جداگانه‌ای از برهان ندانسته و برهان ذکرشده توسط بوعلی را گونه‌ای از برهان آنی به‌شمار می‌آورند.

نتیجه

چنان که دیدیم قرآن به روشنی روش برهان آنی را برای اثبات خداوند مطرح کرده و از بندگان و مخاطبان خود خواسته است که از طریق آثار ذات باری تعالی، وجود او را دریافته و اثبات کنند؛ در حالی که هیچ محتوایی از آیات و روایات را مطابق برهان لمّ نیافتیم. از سوی دیگر، برخی آیات و روایات از طریق ذات باری تعالی، اصل وجود او را به ما یادآور شده و تصریح کردند که مخلوق نمی‌تواند آن ذات بی‌نهایت را به اثبات برساند؛ چرا که هیچ موجودی به‌لحاظ ظهور، به مرتبه او نمی‌رسد. افزون‌براینکه، غیر او به‌وسیله او شناخته می‌شوند. این گونه از برهان در بیان فیلسوفان، شبه لمّ نام دارد. با این حال دو نگاه متفاوت نسبت به آن وجود دارد.

برگزیدن هر کدام از این دو دیدگاه، تفاوتی در نتیجه به‌دست آمده ندارد؛ زیرا اگر برهان شبه لمّ را برهانی آنی بدانیم، نصوص دینی شکل‌های مختلفی از برهان آنی را برای اثبات ذات باری عرضه کرده‌اند و برهان لمّی را در این مورد به کار نگرفته‌اند؛ اگر هم برهان شبه لمّ را برهانی مستقل بدانیم، برخی از نصوص دینی طریق برهان آنی و برخی دیگر از مسیر برهان شبه لمّی، راهی را برای اثبات باری تعالی گشوده‌اند و برهان لمّی را درباره اثبات خداوند کنار گذاشته‌اند.

بدین ترتیب دانستیم که از نگاه متون دینی تنها طریق برهان انّ و شبه لمّ برای اثبات واجب کارآیی دارد^{۱۱} و از طریق نصوص دینی به «اطمینان» می‌رسیم که راه دیگری برای اثبات وجود خداوند نیست. براین اساس، اقامه برهان لمّ برای اثبات خدا جایز نیست، بلکه ممکن نیست؛ چراکه اگر چنین امکانی وجود می‌داشت خداوند بدان اشاره می‌کرد.

از سوی دیگر، به بدهت عقلی و با دلایل قطعی می‌دانیم که خداوند علت‌العلل است و اقامه برهان لمّی بر ذات باری تعالی ناممکن است. حال اگر اطمینانی را که از طریق نصوص دینی به دست آورده‌ایم، به این یقین عقلی بیفزاییم، چه بسا این اطمینان هم به مرتبه یقین برسد یا دست کم در مجموع به یقین برسیم که اقامه برهان لمّ بر باری تعالی ممکن نیست؛ چراکه ملازمه بین عقل و شرع از جمله امور مسلم است. بنابراین مدعای فیلسوفان در ناکارآمدی برهان لمّ در اثبات واجب، از جانب متون دینی به تأیید رسید.

پی‌نوشت‌ها

۱. سایر شروط مقدمات بدین شرح‌اند:

(۱) نسبت به نتایج اقدم بالطبع باشند؛ یعنی به‌حسب خارج علت نتیجه باشند (این ویژگی مختص برهان لمّ است)

(۲) نزد عقل اقدم از نتایج باشند؛ بدین معنا که مقدمات به‌حسب عقل علت نتایج باشند (این ویژگی مشترک برهان لمّ و انّ است)؛

(۳) شناخته‌شده‌تر از نتایج باشند؛

(۴) مناسب با نتایج باشند؛ یعنی «ذاتی اولی» باشند. مقدمه‌ای اولی است که برای حمل محمول بر موضوع اش نیازمند واسطه‌ای اعم نباشیم (برای نمونه، قضیه «انسان حساس است»، اولی نیست؛ چراکه حساس با واسطه‌ای اعم (حیوان) بر انسان حمل می‌شود؛ درحالی‌که قضیه «انسان حیوان است» اولی است). «ذاتی» در برهان اعم از ذاتی کلیات خمس است؛ چراکه اعراض ذاتی (مانند تعجب برای انسان و زوجیت برای عدد) را نیز دربر می‌گیرد. ازاین‌رو ذاتی در برهان به معنای چیزی است که «در تعریف موضوع اخذ می‌شود یا اینکه موضوع در تعریف آن اخذ می‌شود» (حلی، ۱۳۹۱، ص ۳۲۱). «اولی» نیز امری است که بی‌واسطه بر موضوع حمل می‌شود، مانند جنس قریب، فصل و عرض ذاتی.

در توضیح بیشتر درباره عرض ذاتی باید بگوییم: عرض ذاتی، محمولی ذاتی است که موضوع یا مقوم موضوع در حدّ آن اخذ شود، یا محمولی که در حدّ موضوع اخذ شود. مراد از مقوم موضوع، موضوع موضوع است؛ برای نمونه، اگر جسم طبیعی، سطح و خط را در نظر بگیریم و بگوییم «این جسم سطح دارد»، موضوع (جسم) در حد محمول اخذ شده است. نیز اگر بگوییم «این سطح، خط دارد»، مقوم موضوع (جسم) را در حد محمول اخذ کرده‌ایم. باز اگر بگوییم «این سطح، جسم دارد»، محمول را در حد موضوع اخذ کرده‌ایم (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۴).

(۵) ضروری باشند؛

(۶) کلی باشند؛ بدین معنا که محمول را بتوان در هر زمانی بر موضوع حمل کرد (همان، ص ۳۲۰-۳۲۵).

اکنون پس از مرور شروط مقدمات برهان، باید این نکته را نیز بدانیم که قضایای اعتباری برهان ندارند؛ زیرا کلیت و

ضرورت ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳).

۲. مراد حدّ وسط در قیاس اقترانی است، ولی در قیاس استثنایی، استثنا نقش حدّ وسط را ایفا می‌کند.

۳. شرط برهان آنی این است که اکبر باید بالذات متعلق به اصغر باشد، ولی بین الوجود نباشد و اوسط نیز بالذات به اصغر

دارد، ولی بین الوجود است.

۴. مثال دیگر علیت انحصاری، آتش برای دود است که با دیدن دود به وجود آتش پی ببریم.
۵. گونه‌ای خاص از تب که به‌طور متناوب ظهور می‌کند؛ برخلاف تب معمولی که پیوسته است.
۶. البته ممکن است برخی از جاهلان به هنگام پرستش نتوانند تمیز دهند و غیر او را به جای او برگزینند.
۷. در حالی که برهان آنی مطلق می‌تواند یقین به‌دست دهد.
۸. این برهان‌ها، علیت غیرانحصاری نیست؛ زیرا با توحید منافات دارد. در اقسام برهان آن مطلق نیز در شاخه متضایف بودن اکبر و اوسط قرار نمی‌گیرند؛ چون مثلاً خداوند و نظم متضایف نیستند. در شاخه‌ای که اوسط و اکبر معلول علت ثالث است نیز قرار نمی‌گیرند؛ زیرا منافی توحید است؛ در شاخه معیت بالطبع اکبر و اوسط هم نمی‌گنجد؛ چراکه بین فعل (نظم) و فاعل (خداوند) معیت بالطبع وجود ندارد.
۹. فروغی بسطامی این فراز دعای عرفه را به‌خوبی بازگو کرده است:
- | | |
|-----------------------------------|---|
| کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را | کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را |
| غایب نبوده‌ای که شوم طالب حضور | پنهان نبوده‌ای که هویدا کنم تو را |
| با صد هزار جلوه برون آمدی که من | با صد هزار جلوه تماشا کنم تو را (فروغی بسطامی، ۱۳۳۶، ص ۱) |
۱۰. روشن است که کلام برخی فیلسوفان، مانند خواجه نصیر، در لمّی بودن برهان بر خداوند را باید توجیه و به‌عنوان برهان شبه لمّ تفسیر کنیم؛ زیرا فیلسوفان متفق‌القول برهان لمّی بر خداوند را رد می‌کنند.
۱۱. روشن است که برهان آنی برای اثبات خداوند به قوت برهان شبه لمّ نیست.

منابع

۱. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹، *إقبال الأعمال*، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *مبدأ و معاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳. _____، ۱۳۷۵ق، *برهان شفا*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قاهره، المطبعة الامیریه.
۴. _____، ۱۴۰۴ الف، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. _____، ۱۴۰۴ ب، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۶. بلخی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۸، *مثنوی معنوی*، تصحیح قوام الدین خرماهی، چاپ سوم، بی جا، دوستان.
۷. بهمینار؛ ابن المرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۴۰۵، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، بی جا، انتشارات الزهراء.
۹. حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۳۹۱، *جوهر النضید فی شرح منطق التجرید*، چاپ پنجم، قم، انتشارات بیدار.
۱۰. _____، ۱۴۲۷، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چاپ یازدهم، قم، جامعه مدرسین.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۱۲. سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۳، *منطق و شناخت شناسی*، چاپ دوم، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۴۲۳، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. صدوق، محمدبن علی بن بابویه، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *برهان*، تصحیح و ترجمه مهدی قوام صفری، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۱۶. _____، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها مع محاکمات*، قم، نشر البلاغه.

۲۰. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸، *منطقیات*، ج ۱، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۱. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم، انتشارات رضی.
۲۲. فروغی بسطامی، ۱۳۳۶، *دیوان کامل*، مقدمه ادوارد براون و رضاقلی خان هدایت، به کوشش حسین نخعی، تهران، نشر امیر کبیر.
۲۳. قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۴، *مفاتیح الجنان*، قم، انتشارات موعود اسلام.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۲۵. لاهیجی، شمس الدین محمد، ۱۳۹۵، *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات زوار.
۲۶. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، ۱۳۸۹، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق اکبر اسدزاده، چاپ دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۷. مظفر، محمدرضا، ۱۳۲۴ق، *المنطق*، چاپ سوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۹. _____، ۱۴۰۵، *تعلیقہ علی النہایة*، قم، انتشارات سلمان فارسی.